

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DE

EMILIO GARCÍA ESTÉBANEZ

INTRODUCCIÓN

El opúsculo *La eternidad del mundo*, del año 1270 o 1271, considerado auténtico, fue escrito por Santo Tomás en la madurez de su vida y de su carrera como teólogo. El tema objeto de debate o «dubitación», como él mismo se expresa, es el de si el mundo, admitido que ha sido creado por Dios como enseña la fe católica, haya existido siempre. El tema lo había abordado antes varias veces y en este opúsculo no modifica ni su posición anterior ni los argumentos que la amparaban. ¿Qué razones, pues, movieron a Santo Tomás a escribir este tratado específico y autónomo sobre la eternidad del mundo?

1. Contexto histórico y doctrinal

La creación del mundo en el tiempo había sido una posesión pacífica de la fe y de la teología cristianas y no había despertado mayores ansiedades. La doctrina de la temporalidad del mundo estaba claramente enseñada en la Biblia, donde se dice que «al principio» creó Dios el cielo y la tierra (Gén 1,1). Esta doctrina había sido sancionada por los concilios, hacía poco por el Lateranense IV, a finales de 1215, en el decreto *Firmiter*¹, del que, por cierto, Santo Tomás había hecho una exposición a requerimiento de un amigo².

A partir del siglo XI, gracias a la labor de los centros de traductores, empiezan a conocerse en Europa, en versión latina, los libros de Aristóteles y de los filósofos árabes y judíos. La cultura musulmana había entrado en contacto con la filosofía griega desde tiempo antes, y los sabios musulmanes se habían inspirado en ella y habían comentado los escritos de sus autores. Por el año 1200 van llegando a las escuelas de artes y de teología de París, junto con las obras de Aristóteles, las de los teólogos y filósofos tanto musulmanes, Avicena, Algazel, Averroes y otros, como las de los judíos, Ibn Gabirol (Avicebrón), Moses Maimónides, etc. Algunas de las doctrinas contenidas en estos escritos procedentes de culturas no cristianas desafiaban frontalmente los dogmas cristianos y sus desarrollos teológicos tradicionales. Así, por ejemplo, la tesis de la eternidad del mundo, sostenida por Aristóteles y explicada por sus comentaristas árabes. Los teólogos parisinos del momento se hacen eco de esta tesis de Aristóteles, pero se limitan a mencionarla, lo más a negarla o a refutar los argumentos que la apoyaban. Así hacen, por ejemplo, San Alberto Magno y San Buenaventura.

¹ Cf. Mansi 22,981; Dz 800.

² *Expositio super primam et secundam decretalem ad Archidiaconum Tudertinum*, datada entre 1261-1269.

La crisis de 1270

La situación, sin embargo, fue tomando poco a poco un cariz más inquietante. La coherencia y lucidez de la filosofía aristotélica estaba deslumbrando a algunos intelectuales, quienes no creían que pudieran desvirtuarse muchas de sus conclusiones aunque fueran contrarias a la fe. Esta de la eternidad del mundo era una de ellas. En Siger de Brabante y en Boecio de Dacia, cada uno de ellos autor de un tratado sobre la eternidad del mundo, se ve finalizada esta actitud, de la que sin duda no eran ellos los únicos ponentes. Siger distinguía una doble vía de conocimiento, la de los filósofos y la de los teólogos, debiendo la primera hacer su propio recorrido sin el control de la fe. No hay que ocultar, dice, las razones naturales y la fuerza de sus conclusiones, aunque sean contrarias a la verdad revelada. En esta línea defendía que los argumentos de Aristóteles demostraban la eternidad del mundo. Ello no obstante, proclama su adhesión a la doctrina católica, pues es la verdadera³. A esta corriente que abrazaba sin reservas las tesis aristotélicas se la ha llamado aristotelismo heterodoxo o radical. Una de las consecuencias más relevante, entre otras muchas, del supuesto de que el mundo era eterno, es que el número de almas resulta infinito. El problema que esto planteaba lo habían afrontado los filósofos musulmanes, Algazel y Averroes principalmente, con la hipótesis de un entendimiento separado único para todos los hombres. Todavía había otras novedades vinculadas a la teología musulmana, como el determinismo de la voluntad, el fatalismo, etc., a lo que se ha llamado el averroísmo latino.

Según Brady, es probable que el primero que toma posiciones públicamente contra la tesis de la eternidad del mundo es el franciscano Guillermo de Baliona en su *Cuestión sobre la eternidad del mundo*, que publicó mientras era regente de teología en la comunidad franciscana de París (1266-1267). Para él la temporalidad del mundo puede probarse con razones eficacísimas⁴. El agustinismo, sobre todo la escuela franciscana, se mostró especialmente beligerante contra la tesis de la eternidad del mundo y, en general, contra las nuevas modas filosóficas. Su representante más emblemático, San Buenaventura, en las conferencias cuaresmales del año 1267 ante los profesores y estudiantes de la universidad de París, refiriéndose al mandamiento de no hacerse imágenes (Éx 20,4), se lamenta de que algunas filosofías, llevadas por una reprobable osadía en la investigación, no son otra cosa que ídolos. Denuncia expresamente tres errores, el de la creación del mundo ab aeterno, el de la unicidad del entendimiento y el de los que niegan la inmortalidad del alma. Los dos sentidos son una consecuencia del primero. Por eso le oímos decir que afirmar la eternidad del mundo echa a pique toda la Escritura y equivale a negar que el Hijo de Dios se haya encarnado⁵. En tono retórico añade

³ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle* (Publications Universitaires, Lovaina 1966) 383.

⁴ I. BRADY, OFM, «The Questions of Master William of Baglione, O.F.M., De aeternitate mundi (Paris 1266-1267)»: *Antonianum* 47 (1972) 366.

⁵ *Collationes de decem praeceptis* II, 24-28: *Opera omnia*, t.V (Quaracchi 1891) 514ss; *Obras de San Buenaventura*. Tomo quinto. *Colaciones sobre los diez mandamientos* (BAC, Madrid 1949) 646.

su experiencia de estudiante, cómo se aceleró su corazón al enterarse de que Aristóteles sostenía la eternidad del mundo. En sus pláticas del año siguiente, *De donis Spiritus Sancti*, y en las de 1273, *In Hexaëmeron*, discurre en la misma línea y alude a nuevos errores.

Santo Tomás ya había fijado su posición en este tema en su primer trabajo como profesor en París, el comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256). Según él, la fe nos enseña que el mundo ha sido creado en el tiempo, y ésa es la verdad que debemos aceptar y creer, pero esto no se puede confirmar con razones filosóficas verdaderamente demostrativas. Pero lo mismo hay que decir de las razones que se aducen para establecer su eternidad: no son concluyentes. «Digo, pues, que no hay demostraciones para ninguna de las dos partes, sino sólo razones probables o sofísticas para ambas»⁶. Y en la Suma Teológica: «Que el mundo no ha existido siempre se acepta por la fe únicamente, y no puede demostrarse, lo mismo que hemos dicho antes del misterio de la Trinidad», y añade: «Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible»⁷. La misma posición mantiene en sus últimos escritos en los que trata esta cuestión, en el comentario a *El cielo y el mundo* de Aristóteles y en el *Cuodlibeto* XII.

Ante la radicalización que tomaban las posturas tanto del aristotelismo heterodoxo que afirmaba la validez de las pruebas racionales de la eternidad del mundo como la de los que, como San Buenaventura, negaban la validez de esas pruebas a la vez que proclamaban que su temporalidad podía demostrarse, Santo Tomás se decidió a intervenir para una vez más exponer que ni una ni otra tesis era válida. *La eternidad del mundo* se enmarca en este contexto. En el mismo año y en los mismos términos contentiosos publica *La unidad del entendimiento*, que es la respuesta a la doctrina de Averroes y a las controversias surgidas en torno a ella.

El grado de tensión que habían alcanzado las disputas y cómo estaban de caldeados los ánimos lo delata el curso siguiente de los acontecimientos. *La eternidad del mundo* salió en la primavera de 1270 y *La unidad del entendimiento* algunos meses después. El 10 de diciembre del mismo año el obispo de París, Esteban Tempier, condenaba una lista de trece proposiciones, la primera la de que el entendimiento humano es uno y el mismo para todos los hombres y, en quinto lugar, la de que el mundo es eterno. En 1277 se lanza una nueva condena contra un rimero de 219 proposiciones entre las que se hallan apiladas las dos nuestras. El desorden en que están redactadas y presentadas revela el nerviosismo y la fiebre condenatoria que se había apoderado de los teólogos conservadores. Aunque Santo Tomás no cae bajo ninguna de estas condenas, su doctrina de que ni la creación del mundo en el tiempo se puede demostrar, ni los argumentos que se aducen para su eternidad se pueden refutar, concitaba una gran oposición. Con su postura, en efecto, Santo Tomás se colocaba bajo el punto de mira de unos y de otros. En Oxford la escuela dominicana le es en su mayor parte contraria. El dominico Roberto Kilwardby, arzobispo de Cantorbery y más tarde cardenal, censura 16 proposiciones, de inspiración tomista, el 18 de marzo de 1277, unos días tan sólo después de la

⁶ *In Sent.* II d.1 q.1 a.5 sol.

⁷ Cf. *Summa* q.46 a.1.

segunda condena de París. Su sucesor, el franciscano Juan Peckham, que ya durante su estancia parisina había mostrado activamente su aversión a las innovaciones de Santo Tomás, renueva las censuras en 1284, y en 1286 vuelve a la carga condenando ocho proposiciones tomistas, referentes principalmente a la unicidad de la forma sustancial. La escuela franciscana se destacó por su beligerancia contra las tesis tomistas, sin recatarse de citar al autor por el nombre. Entre otros escritos que le acosan nos limitamos a citar el *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, salido a la luz entre 1277-1279, tres años después de la muerte de aquél, que recoge en 117 artículos parte de la enseñanza errónea de Santo Tomás. Los dominicos bautizan el libro como *Corruptorium*, título con el que sacarán una larga serie de opúsculos en defensa de su hermano de Orden. Santo Tomás corría peligro de ser condenado por la Universidad de París, lo que movió a San Alberto Magno, ya muy anciano y residente en la lejana Colonia, a emprender un viaje a París (31 de mayo-26 de septiembre de 1277) para defender a su antiguo discípulo. La canonización del Aquinate en 1323 puso fin a esta batalla contra el dominico.

El cristianismo y la filosofía

Sin embargo, sería un error reducir esta polémica a un caso de celos entre escuelas. Las controversias delatan una crisis más profunda y global, que alcanzaba al corazón mismo del cristianismo. Santo Tomás y San Buenaventura representan las dos reacciones generadas ante el desafío planteado por la nueva filosofía, pero el tema desbordaba sus personas. ¿Por qué se arruina la Escritura, y se viene a negar la Encarnación, si el mundo es eterno? Más allá de las escaramuzas lógicas sobre si los argumentos probaban o no probaban, la eternidad del mundo instauraba una cosmovisión diferente de la cristiana. Si el mundo es coeterno con Dios, no hay una historia definida, con un principio y un objetivo perseguido por Dios. El dios aristotélico es un puro postulado lógico para explicar la estructura física del universo, no tiene nada que ver con el hombre. Se basta a sí mismo, no necesita conocer ninguna otra cosa fuera de él, como proclama San Buenaventura en su homilía del Hexaémeron⁸. En la perspectiva cristiana, en cambio, la creación en el tiempo es un acto intencionado de Dios que desea comunicar su bondad a las creaturas. Es el principio de una relación de Dios con el hombre, que tendrá una historia, una historia de amor⁹.

Para colmo, la ruina de esta visión entrañable viene del paganismo, esto es, de lo que los cristianos tenían por el epítome y símbolo del error y de la impotencia intelectual, el mundo al que Dios vino a iluminar. ¿Iba a resultar al revés, que los paganos alumbrasen a los creyentes? Recordemos que en la tradición agustiniana Dios ilumina la mente del hombre

⁸ Cf. *Collationes in Hexaëmeron* VI 2-4; *Opera omnia* VI (Quaracchi 1891) 329; *Obras de San Buenaventura*. III: *Colaciones sobre el Hexaémeron, o Iluminaciones de la Iglesia* (BAC, Madrid 1947) 301.

⁹ Cf. P. MARANESI, «La disputa scolastica intorno all'eternità del mondo»: *Laurentianum* 34 (1993) 67-94, que desarrolla las ideas de San Buenaventura en esta perspectiva.

para llevarle a la verdad, Dios es su Maestro, más íntimo al hombre que el hombre mismo. La teología es un saber sapiencial promovido por Dios, no una ciencia adquirida por el hombre. Por eso para San Buenaventura, al menos da esa impresión, era necesario que los argumentos de Aristóteles a favor de la eternidad del mundo fueran falsos y que los argumentos a favor de la temporalidad fueran verdaderos. La razón cristiana tenía que ser superior a la razón pagana.

Santo Tomás muestra un talante más confiado tanto en lo que enseña la fe como en sí mismo. No experimenta ningún recelo ante esta filosofía de origen no cristiano, antes percibe que es un instrumento sumamente útil para articular el discurso teológico y esclarecer las verdades de fe. El cristianismo carecía de una filosofía sólida y sistemática, y ésta de Aristóteles podía suplir esa carencia. No la acepta sin criterio, sino que la interpreta y configura en los aspectos que cree necesarios. Allí donde San Buenaventura teme por la fe y el cristianismo, Santo Tomás realiza una valiente labor de asimilación de la filosofía aristotélica doblegándola a la verdad cristiana. Con ello logra perfilar y ofrecer al cristianismo una filosofía propia, el tomismo¹⁰. Respecto a la tesis de la eternidad del mundo, que había hecho temblar el corazón de San Buenaventura cuando era estudiante, Santo Tomás, reconociendo que no es una contradicción, niega que las pruebas de Aristóteles sean concluyentes. De ahí no deriva ningún peligro. Lo que sí es peligroso es refutarlos con argumentos que no valen, pues podría ponerse en ridículo la fe ante los infieles al darles la impresión de que «la fe católica se asienta sobre razones vanas y no en la enseñanza solidísima de Dios»¹¹.

En esta primera crisis del cristianismo al verse confrontado con el saber pagano (la segunda sería la del Renacimiento), Santo Tomás sabe estar a la altura y dar la respuesta acertada.

2. Contenido

La cuestión que se plantea es si el mundo puede ser eterno y creado por Dios. Lo primero que hace Santo Tomás es delimitar en qué términos se plantea esta «dubitación». Es una cuestión teórica. Que el mundo, sea eterno o no, ha sido creado por Dios, lo intima tanto la fe como la sola razón y negarlo es un error abominable. Que ha sido creado en el tiempo, lo sabemos por la fe católica. Pero admitido esto, queda por resolver si bajo el punto de vista del puro discurso racional, que es el aplicado por Aristóteles, se puede o no admitir la eternidad de un mundo eterno y creado o si semejante hipótesis es imposible por abrigar una contradicción. Todos admiten que por parte de Dios no hay obstáculo, pues tiene la potencia suficiente para hacer todo lo que puede ser hecho. Ahora bien, ¿ser eterno y ser creado es algo que puede ser hecho por Dios? ¿No es contradictorio? Santo Tomás tiene buen cuidado de adelantar que si a pesar de ser contradictorio se afirmara que Dios lo puede hacer, eso no sería una herejía. Muchos varones piadosos lo han afirmado y no han sido

¹⁰ Cf. STEENBERGHEN, o.c., 316.

¹¹ *Contr. Gent.* II 38.

declarados herejes. Sería, en todo caso, falso. Y así lo piensa él. La duda se resume, por tanto, en si los conceptos existir desde siempre y haber sido creado por Dios son dos conceptos que repugnan entre sí, independientemente de que Dios pueda o no pueda hacerlo. Si no hubiera repugnancia, entonces la creación de un mundo eterno no sólo no sería falso sino que podría ser posible, pues nadie se atreverá a decir que Dios en su omnipotencia no puede hacer una cosa que admite ser hecha.

La contradicción entre los conceptos de mundo eterno y de mundo creado por Dios sería, según los opositores, por una de estas dos razones, o por las dos a la vez: Primera, porque la causa debe preceder a su efecto, en este caso, Dios al mundo, el cual por tanto ha entrado a existir y ya no sería eterno. Segunda, porque lo que es creado pasa de no existir a existir como lo delata la fórmula creado «de la nada». El término «nada» no significa algún material a partir del cual se crea, sino que quiere dar a entender la anterioridad de la no existencia de lo creado: primero es la nada o no existencia de la cosa y luego es la existencia de esa cosa creada, la cual, por tanto, no es ya eterna. Es el argumento insignia de San Buenaventura.

Precedencia de la causa a su efecto

Lo primero, pues, es dilucidar si efectivamente la causa precede en el tiempo a su efecto necesariamente. Santo Tomás lo resuelve distinguiendo dos tipos de causas: unas que producen su efecto por movimiento, esto es, progresivamente, y otras que lo producen de súbito. En el primer tipo de causas, el efecto es posterior en el tiempo a la acción de la causa y al agente mismo, pues en tal efecto podemos distinguir el comienzo de su efectuación y el final de la misma. Pero hay otro tipo de causas que producen su efecto instantáneamente, de modo que, desde que existen, existe ya el efecto en estado de término, pues no hay progresión alguna como en las causas que actúan por movimiento. Así el sol y su efecto la iluminación. Dios no produce por movimiento sino instantáneamente, luego su efecto, en este caso el mundo, puede existir desde que Él existe, sólo que hecho por Él. Causa y efecto son simultáneos. Si es así, dado que Dios es eterno, no habría inconveniente o repugnancia alguna en que el mundo exista desde que existe su causa, Dios, es decir, eternamente.

Luego blindo este argumento central con otras consideraciones respondiendo a algunas objeciones tópicas en el tema. Una de ellas es que Dios es un agente por la voluntad, con lo que podría sugerirse que delibera, es decir, que se da tiempo antes de actuar. Santo Tomás reprocha esta última insinuación, irreverente para con Dios, y anota simplemente que la voluntad divina es una causa que actúa instantáneamente.

Precedencia de la nada a lo creado de la nada

Lo segundo que queda por ver es si no es contradictorio que algo que es creado sea eterno. En efecto, cuando se habla de creación de la nada, la preposición «de» parece insinuar que la no existencia de la cosa creada

ha precedido a su existencia, que su ser viene «después» de su no ser. Éste es, como hemos dicho, uno de los argumentos en que San Buenaventura ponía más énfasis. Según él, ni el filósofo más corto de inteligencia puede dejar de verlo¹². Para persuadir lo contrario Santo Tomás pone por delante un texto de San Anselmo, en que éste explica cómo la expresión «hacer algo de la nada» significa que algo ha sido verdaderamente hecho, pero «nada» no está por algo de lo cual haya sido hecho. En este sentido decir que lo que ha sido hecho de la nada no ha sido hecho de algo, no es contradictorio. Del texto, indica Santo Tomás, se deduce claramente que entre lo que es hecho o creado y la nada no se pone ningún orden o jerarquía temporal, como si primero estuviera la nada y luego, tiempo después, lo creado. Si se quiere hablar de un orden en el sentido de que lo creado viene «después» de la nada, tal orden no sería temporal sino de naturaleza. Es decir, no es que primero esté la nada y después esté el ser. Lo que ocurre es que la nada, el no existir, es lo primero que compete por sí mismos a los seres que reciben la existencia de otro, de modo que si este otro dejara de asistirles, volverían a la nada, dejarían de existir. La nada por tanto les es más connatural que el existir. Pensar que esa nada está en el tiempo, y en un tiempo previo, es una mala pasada de la imaginación. Tampoco debe pensarse que la nada y el ser coexistieron en algún momento. Al decir, en efecto, que la nada no precede al ser pudiera pensarse que existe a la vez que él. No hay tal, pues lo que se expresa no es que lo creado ab aeterno haya existido algún tiempo como nada sino que en virtud de su naturaleza, si se lo dejara a sí mismo, no tendría existencia, sería nada.

Los conceptos, pues, de ser creado y ser eterno tampoco son, por este capítulo, contradictorios.

A esta argumentación razonada añade Santo Tomás, como era habitual, los argumentos de autoridad. Primero los que trabajan a favor de su tesis general de que entre haber sido hecho y a la vez ser eterno no se da ninguna contradicción. La encuentra precisamente en San Agustín, la gran autoridad en que se apoyaba la corriente de los que negaban la eternidad del mundo. A ellos se dirige, sin duda, cuando arguye que San Agustín, empeñado duramente en hacer plausible la creación del mundo en el tiempo como enseña la Sagrada Escritura, no menciona para nada la incompatibilidad conceptual de ser creado y a la vez eterno, cuando le venía tan a punto para su propósito. Es más, parece dar a entender que tal incompatibilidad no existe. De otro lado, según el mismo San Agustín, los filósofos que han abordado el tema de la creación de todas las cosas por Dios, son los que más han destacado de entre todos, y estos filósofos, comenta Santo Tomás por su cuenta, no han aludido a ningún tipo de incompatibilidad. Santo Tomás califica con ironía el caso de San Agustín y el de los más ilustres pensadores de sorprendente, al no mostrar la sutileza que están mostrando los que perciben una incongruencia entre la eternidad del mundo y su creación. Quizá estos últimos son los únicos que son hombres y con ello empieza la sabiduría, ironiza Santo Tomás, parafraseando un texto de Job burlescamente, un tipo de expansión apenas conocido en él. Replica así Santo Tomás a la afirmación de San Bue-

¹² Cf. *In Sent.* II d.1 p.1 a.1 (II 22a-b).

naventura de que ni los filósofos más cortos de luces dejan de captar que la creación ab aeterno implica una contradicción. En segundo lugar, se vuelve Santo Tomás hacia las autoridades que militaban en contra de la creación ab aeterno, citados por los partidarios de esa opinión. Escoge las de Juan Damasceno y Hugo de San Víctor, en unos textos en que ambos declaran que nada puede ser coeterno con Dios. Santo Tomás las sustancia con otra autoridad, la de Boecio, el cual distingue dos conceptos de eternidad, uno para los seres eternos y creados y otro para Dios, eterno e increado. Una cosa es, dice, discurrir a lo largo de una vida interminable, que es la eternidad de las cosas creadas que han existido siempre, y otra poseer la presencia total y simultánea de una vida interminable, que es la de Dios. Al decir, por tanto, que el mundo creado y Dios son coeternos, no se les equipara en su condición de eternos. Y lo confirma con unos textos de San Agustín.

Hay más razones que se aducen en contra de la eternidad del mundo, concluye, unas de autoridad y otras filosóficas, pero son débiles o ya las ha contestado en otros trabajos. Tan sólo una ofrece mayor dificultad, a saber, que, si el mundo es eterno, el número de almas sería infinito. Santo Tomás ha abordado este tema de una multitud infinita en acto en varias ocasiones y no llega a perfilar una posición nítida e inequívoca, según Steenberghen¹³. De todos modos, recuerda que el tema de la infinidad de almas no es argumento muy útil. En efecto, para algunos de estos filósofos las almas perecen junto con los cuerpos, para otros sólo queda el entendimiento separado, para otros las almas de los que perecieron retornan periódicamente e informan nuevos cuerpos, para otros, en fin, el infinito en acto es posible¹⁴.

¹³ Cf. o.c., 460-464.

¹⁴ Cf. *Contr. Gent.* II 38, razón sexta y lugares paralelos.

LA ETERNIDAD DEL MUNDO

[Planteamiento] *

Supuesto según la fe católica¹ que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo, se ha suscitado la duda de si ha podido existir desde siempre. Para entender el sentido de esta duda hay que distinguir antes en qué convenimos con nuestros opositores y en qué diferimos. Pues si se quiere entender que algo fuera de Dios pudo existir desde siempre, como si fuera posible que pudiera existir algo no hecho por Él, eso es un error abominable no sólo según la fe sino también según los filósofos, quienes confiesan y prueban que todo lo que existe, sea de la manera que sea, no podría existir como no sea causado por quien posee el ser en su expresión suprema y más verdadera². Pero si se quiere entender que algo ha existido siempre pero causado por Dios en todo lo que hay en él, esto es cosa que hay que ver si se sostiene.

Si se dice que esto es imposible, se dirá o porque Dios no pudo hacer algo que siempre haya existido o porque no podía ser hecho, aunque Dios podría hacerlo. En lo primero están todos de acuerdo, a saber, que Dios pudo hacer algo que haya existido siempre, habida cuenta de que su poder es infinito; queda, pues, por ver si es posible que algo que haya existido siempre puede ser hecho.

Si se dice que no puede ser hecho, sólo se puede entender de dos modos o habrá dos razones para ello: o a causa de la remoción de la potencia pasiva o por la repugnancia de conceptos.

DE AETERNITATE MUNDI

Supposito, secundum fidem catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum adversariis convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid tamen ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo, esse non posse nisi sit causatum ab eo qui maxime et verissime esse habet. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare.

Si autem dicatur hoc esse impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit.

Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere: vel propter remotionem potentiae passivae, vel propter repugnantiam intellectuum.

* Lugares paralelos: *In Sent.* II d.1 q.1 a.5; *Contr. Gent.* II 38; *De potent.* q.3 a.14 y 17; *Summa* 1 q.46 a.1 y 2; *Quodl.* III a.31; *Quodl.* XII a.7.

¹ Cf. *Conc. Lateran.* IV, «Firmiter» (Mansi 22,981; Dz 800).

² Cf. *De potent.* q.3 a.5; *Contr. Gent.* I 13; *Summa* 1 q.44 a.1.

Del primer modo podría decirse, antes de que un ángel sea hecho, que «un ángel no puede ser hecho», pues no preexiste ninguna potencia pasiva a su existencia, ya que no es hecho de una materia previa; no obstante, Dios podía hacer un ángel y podía también hacer que un ángel fuera hecho, puesto que lo hizo y fue hecho. Entendido así, hay que conceder sin más, de acuerdo con la fe, que una cosa causada no puede existir siempre, pues afirmarlo sería afirmar que la potencia pasiva ha existido siempre, lo que es herético. Sin embargo, de aquí no se sigue que Dios no pueda hacer que algo existente desde siempre sea hecho³.

Del segundo modo se dice que algo no puede ser hecho por la repugnancia de conceptos, lo mismo que no puede ser hecho que la afirmación y la negación sean verdaderas a la vez; aunque algunos dicen que Dios puede hacer esto, otros, en cambio, dicen que ni Dios puede hacerlo, pues tal cosa no es nada. Es claro, no obstante, que no puede hacerlo, porque la afirmación con la que se afirma el ser se destruye a sí misma. Pero si se admite que Dios puede hacer una cosa así, esta posición no es herética, aunque creo que es falsa, como que el pasado no haya existido encierra en sí una contradicción; por eso S. Agustín dice en el libro *Contra Fausto* «Todo el que dice: “Si Dios es omnipotente, haga que las cosas que han sido hechas no lo hayan sido”, no ve que está diciendo esto: “Si Dios es omnipotente, haga que las cosas que son verdaderas sean falsas en virtud de aquello por lo que son verdaderas”»⁴. Y, sin embargo, algu-

Primo modo posset dici, antequam Angelus sit factus, «non potest angelus fieri», quia non praeexistit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia praeiacente; tamen Deus poterat facere angelum, poterat etiam facere ut angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest creatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse: quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.

Secundo modo dicitur propter repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt, quod nec Deus hoc posset facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiant, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa; sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro *Contra Faustum*: «Quisquis ita dicit: “si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint”, non videt hoc se dicere: “si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint”». Et tamen quidam magni pie dixerunt Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum.

³ Hay dos posiciones que quedan excluidas: primero, que una cosa pueda ser eterna sin haber sido creada por Dios. Segundo, que exista una potencia pasiva en la cosa creada (sustancias espirituales como los ángeles) o una materia previa de la que es creada (sustancias materiales). La potencia pasiva supondría una ordenación al ser en una cosa que no existe, lo que es absurdo. Supondría además que la potencia pasiva o la materia son eternas, lo que es herético, ya que existirían sin haber sido creadas por Dios. Despejadas estas dos posiciones, queda la sola cuestión de si ser creado y existir siempre es contradictorio. Santo Tomás precisa: ser creado por Dios «en cuanto a toda la sustancia» para excluir el supuesto de una potencia pasiva o una materia. Lo que quiere aclarar es que la creación *ab aeterno* no implica ninguna potencia pasiva ni materia previas y que, por tanto, no se la puede negar por este capítulo.

⁴ *Contra Faustum* XXVI 5: ML 42,481; *Obras completas de San Agustín XXXI: Escritos antimaniqueos* (2.º) (BAC, Madrid 1993) 681.

nos grandes hombres dijeron piadosamente que Dios podía hacer que el pasado no fuera pasado, y no fue considerado herético.

Habrà que ver, pues, si hay repugnancia de conceptos en estos dos casos: que algo sea creado por Dios y que, sin embargo, haya existido siempre; y, haya lo que haya de verdadero en esto, que no será herético decir que Dios puede hacer que algo creado por Dios haya existido siempre. Creo que si hubiera repugnancia de conceptos, sería falso, pero si no hay repugnancia de conceptos, no sólo no sería falso sino tampoco imposible; decir otra cosa sería erróneo. En efecto, puesto que propio de la omnipotencia de Dios es exceder todo entendimiento y virtud, deroga expresamente la omnipotencia de Dios quien dice que en las creaturas puede entenderse algo que Dios no puede hacer; ni cabe el recurso a los pecados, pues éstos, en cuanto tales, no son nada⁵.

Toda la cuestión, pues, consiste en si ser creado por Dios en cuanto a toda la sustancia y no tener principio en el tiempo repugnan entre sí o no.

[Argumentos de razón]

Que no repugnan se muestra así. Si repugnan, tiene que ser por una de estas dos razones o por las dos: o bien porque es necesario que la causa agente sea antes en el tiempo [I] o bien porque es necesario que el no ser sea antes en el tiempo, por aquello que se dice de que lo creado por Dios es hecho de la nada [II].

[I]. Mostraré en primer lugar que no es necesario que la causa agente, a saber, Dios, preceda en el tiempo a lo causado por Él, si Él lo quisiera.

1. En primer lugar así: ninguna causa que produce su efecto de manera instantánea precede necesariamente en el tiempo a su efecto; pero Dios es una causa que no produce su efecto por movimiento sino instan-

Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quae in quantum huiusmodi nihil sunt. In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnet ad invicem, vel non.

Quod autem non repugnent ad invicem, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat duratione; propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset. Primo sic. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedat duratione suum effectum. Sed Deus est causa

⁵ El pecado, en cuanto es falta de orden, es nada, dice en *In Sent.* II d.37 q.1 a.1: *De malo* q.2 a.1 ad 4; *Quodl.* I q.9 a.1.

táneamente, luego no es necesario que preceda en el tiempo a su efecto. La primera está clara por inducción en todos los cambios instantáneos, como es la iluminación y semejantes; sin embargo, puede mostrarse también por la razón así.

Desde el instante en que existe una cosa, puede existir el principio de su acción, como es manifiesto en todos los generables, pues el fuego, en el instante en que empieza a existir, calienta; pero en la operación instantánea el principio y el fin de la misma son simultáneos, incluso lo mismo, como pasa en los indivisibles; luego desde el instante en que existe un agente produciendo su efecto de manera instantánea, puede existir el término de su acción. Ahora bien, el término de la acción es simultáneo con lo hecho mismo; luego no repugna al entendimiento que la causa que produce su efecto instantáneamente no preceda en el tiempo a lo causado por ella. Repugna en las causas que producen sus efectos por movimiento, pues el principio del movimiento tiene que preceder a su fin. Y estando los hombres acostumbrados a las producciones por movimiento, no captan con facilidad que la causa agente no precede en el tiempo a su efecto; de ahí viene que, desconociendo lo más se pronuncien a la ligera mirando a lo menos.

Ni puede objetarse a esta argumentación que Dios es una causa que actúa por la voluntad, pues tampoco es necesario que la voluntad preceda en el tiempo a su efecto; ni tampoco el agente por la voluntad, como no sea porque actúa por deliberación, lo que debemos cuidarnos de atribuir a Dios.

2. Además, la causa que produce toda la sustancia de una cosa no es menos potente al producir toda la sustancia que la causa que produce la forma al producir la forma; muy al contrario, es mucho más potente, pues no produce educiendo de la potencia de la materia, como es el caso del

producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi. Nihilominus tamen potest probari per rationem sic.

In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui si ponatur causa producens effectum suum subito non praecedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus praecedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones quae sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant.

Nec potest huic rationi obviare quod Deus est causa agens per voluntatem: quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus.

Praeterea. Causa producens totam rei substantiam non minus potest in produciendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formae; immo multo magis: quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc

que produce la forma. Pero algún agente que produce únicamente la forma es capaz de que la forma por él producida exista desde el momento mismo en que él existe, como se ve en el sol cuando ilumina; luego mucho más Dios, que produce toda la sustancia de la cosa, puede hacer que lo causado por Él exista desde el momento mismo en que Él existe.

3. Además, si existiendo una causa en un momento determinado no puede existir su efecto procediendo de ella en el mismo instante, esto sólo puede ser porque a esa causa le falta algún complemento; la causa completa, en efecto, y lo causado son simultáneos. Pero a Dios nunca le ha faltado complemento alguno; luego existiendo Él puede existir siempre lo causado por Él y, por consiguiente, no es necesario que lo preceda en el tiempo.

4. Además, la voluntad del que quiere no pierde nada de su virtud, principalmente en Dios. Pero los que dan la solución acudiendo a las razones de Aristóteles que prueban que las cosas siempre han existido por Dios porque lo mismo siempre hace lo mismo, todos dicen que tal cosa se seguiría si no fuera un agente por la voluntad; luego aunque se le ponga como agente por la voluntad, se seguiría que puede, a pesar de ello, hacer que lo causado por Él nunca esté sin existir. Está claro así que no repugna al entendimiento que el agente por la voluntad no preceda en el tiempo a su efecto, pues Dios no puede hacer que lo que repugna al entendimiento exista.

[III]. Queda ahora por ver si repugna al entendimiento que lo que ha sido hecho nunca haya estado sin existir, dado que es necesario que su no existencia le haya precedido en el tiempo, por cuanto se dice que ha sido hecho de la nada.

1. Pero que esto no repugna lo más mínimo se ve por lo que dice Anselmo en el *Monologio* capítulo 8, donde expone cómo se dice que la creatura ha sido hecha de la nada: «Empleamos —dice— la tercera interpretación cuando decimos que algo ha sido hecho de la nada, entendiendo

quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.

Praeterea. Si aliqua causa sit qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia causae deest aliquid de complemento: causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam deficit aliquid de complemento. Ergo causatum eius potest poni semper eo posito; et ita non est necessarium quod duratione praecedat.

Praeterea. Voluntas volentis nihil diminuit de virtute eius, et praecipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit.

Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur agens non praecedere effectum suum duratione; quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse.

Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in *Monologion*, 8 capitulo, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo: «Tertia, inquit, interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse

que ha sido verdaderamente hecho, pero que no hay nada de lo cual ha sido hecho. Así se dice de un hombre oprimido por la tristeza sin causa, que está triste por nada. Si se entiende en este sentido lo que hemos dicho anteriormente, a saber, que, excepto la esencia suprema, todo lo que viene de ella ha sido hecho de la nada, es decir, no ha sido hecho de algo [...], no se encontrará ninguna contradicción»⁶. Es claro, por tanto, de acuerdo con esta exposición, que lo hecho no se pone en orden ninguno a la nada, como si fuera necesario que lo que ha sido hecho hubiera sido nada y luego fuera algo.

2. Además, supóngase que se sigue afirmando el orden a la nada denotado en la preposición, de modo que el sentido sea que la creatura ha sido hecha de la nada, esto es, ha sido hecha después de la nada. Este término «después» denota un orden sin más. Pero el orden es múltiple, a saber, de tiempo y de naturaleza; si, pues, de lo común y universal no se sigue lo propio y particular, no sería necesario que, porque la creatura existe después de la nada, la nada fuera anterior en el tiempo y después fuera algo, sino que basta con que la nada sea anterior por naturaleza al ente⁷. En efecto, lo que le conviene a una cosa por sí misma está en ella naturalmente antes que lo que únicamente tiene de otro; pero la creatura tiene el ser únicamente de otro; dejada a sí misma, considerada en sí misma, no es nada; luego la nada le es naturalmente anterior que el ser. Pero, porque no le preceda en el tiempo, tampoco es necesario que la nada y el ser existan a la vez; no se afirma, en efecto, que si la creatura existió siempre, fue nada en algún tiempo, sino que se afirma que su naturaleza sería tal que, si se la dejase a sí misma, sería nada: lo mismo que si dijéramos que el aire ha sido iluminado siempre por el sol, sería necesario decir que el aire ha sido hecho lúcido por el sol. Y puesto que

quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt ab eadem ex nihilo facta sunt, id est non ex aliquo; nihil inconueniens sequetur». Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquid ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est nihil fuisse et postmodum aliquid esse.

Praeterea, supponatur quod ordo ad nihil in praepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nihilo, id est facta est post nihil: haec dictio "post" ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur. Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus a sole.

⁶ Cf. ML 158,156; *Obras completas de San Anselmo*, I (BAC, Madrid 1952) 217.

⁷ Al pasar del orden temporal al orden de naturaleza Santo Tomás se sitúa en el plano ontológico. En las Sentencias se remite para esta distinción a Avicena (cf. *In Sent.* II d.1 q.1 a.5 ad 2).

todo lo que es hecho es hecho por algo no casual⁸, vale decir, por algo que no existe por casualidad a la vez que lo hecho, habría que decir que ha sido hecho lúcido de lo no lúcido o de lo tenebroso; no que alguna vez haya existido como no lúcido o tenebroso sino que sería tal si el sol lo dejara a sí mismo. Lo que está claro más expresamente en las estrellas y planetas que son iluminados por el sol siempre.

[Argumentos de autoridad]

Está claro, pues, que cuando se dice que algo ha sido hecho por Dios y que nunca estuvo sin existir no hay ninguna repugnancia conceptual.

1. Si la hubiera, es sorprendente que Agustín no la viera, pues sería una vía eficacísima para refutar la eternidad del mundo; sin embargo omite también esta vía por completo, a pesar de que él mismo impugna la eternidad del mundo con muchos argumentos en el libro XI y XII de *La ciudad de Dios*. Más aún, parece insinuar que no hay aquí repugnancia de conceptos, por lo que dice en el libro X de *La ciudad de Dios*, en el capítulo 31, hablando de los platónicos: «Pero hallaron modo de resolver el problema diciendo que no se trata del comienzo del tiempo, sino del comienzo de la sustitución de un ser; dicen ellos: “Como si un pie desde la eternidad siempre hubiera estado en el polvo, siempre estaría debajo la huella; y, sin embargo, nadie dudaría de que la huella había sido hecha por el que pisaba, el uno no es anterior al otro, aunque haya sido hecho por el otro; así, dicen, el mundo y los dioses creados en él existieron siempre por existir el que los creó, y, sin embargo, han sido hechos”»⁹. Y nunca dice que esto no pueda entenderse sino que procede de otro modo contra ellos. Asimismo, en el libro XI, capí-

Et quia omne quod fit, ex incontinenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si eum sibi sol relinquere. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus quae semper illuminantur a sole.

Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit: quia hoc esset efficacissima via ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo De civitate Dei, hanc etiam viam omnino praetermittit. Quinimmo videtur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit decimo De civitate Dei, 31 capitulo, de Platonicis loquens: «Id quomodo intelligant invenerunt, non esse hoc scilicet temporis sed substitutionis initium. Sic enim, inquit, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subisset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset. Sic, inquit, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt». Nec umquam dicit hoc non posse intelligi: sed alio modo procedit contra eos. Item dicit XI libro,

⁸ La fórmula «Omne quod fit ex incontinenti fit» es usada por Santo Tomás como un axioma (*In Sent.* III d.3 q.5 a.3 ad 3 y *De potent.* q.3 a.1 ad 15). El principio se encuentra en *La Física de Aristóteles* (I 5: 188b35) y significa que en la naturaleza los cambios ocurren según secuencias determinadas, de modo que un ser no puede hacer o padecer cualquier cosa de cualquier otra, como no sea por accidente.

⁹ ML 41,311; CCL 47,309; *Obras de San Agustín XVI: La ciudad de Dios* (1.º) (BAC, Madrid 1977) 672.

tulo 4, dice: «Hay otros que confiesan haber sido hecho (el mundo) por Dios, pero no admiten que tenga principio de tiempo, sino de su creación, de suerte que ha sido hecho de continuo en un modo apenas inteligible. Parece con ello»¹⁰, etc. La causa de que apenas sea inteligible la había tocado en la primera argumentación.

2. Es sorprendente también que los filósofos más nobles no hayan visto esta repugnancia. Dice Agustín en el mismo libro, capítulo 5, al hablar contra los mencionados en la cita anterior: «Al presente discutimos con los que admiten con nosotros un Dios incorpóreo y creador de todas las naturalezas distintas de Él»¹¹, de quienes añade luego: «Éstos han superado a los restantes filósofos por su nobleza y autoridad»¹². Y esto también es claro para quien considere atentamente lo dicho por los que pusieron que el mundo ha existido siempre, pues lo ponen, no obstante, hecho por Dios, sin percibir para nada esta repugnancia de conceptos; luego los que la perciben tan sutilmente son los únicos que son hombres y con ellos comienza la sabiduría¹³.

3. Pero puesto que algunas autoridades parecen obrar a su favor, hay que mostrar que les prestan un débil apoyo. Dice Damasceno en el Libro I capítulo 8: «Lo que es trasladado del no ser al ser no puede por naturaleza ser coeterno con lo que no tiene principio y existe siempre»¹⁴. Igualmente Hugo de San Víctor al principio de su libro *Los Sacramentos*: «La inefable virtud de la omnipotencia no pudo tener nada coeterno, fuera de ella misma, que le ayudara a obrar»¹⁵.

4 capítulo: «Qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed suae creationis initium habere, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid», etc. Causa autem quare est vix intelligibile, tacta est in prima ratione.

Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. Dicit enim Augustinus in eodem libro, capítulo 5, contra illos loquens de quibus in praecedenti auctoritate facta est mentio: «Cum his agimus qui et Deum corporum et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt»; de quibus postea subdit: «Isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate vicerunt». Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectum percipientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia.

Sed quia quaedam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod praestant eis debile fulcimentum. Dicit enim Damascenus I libro, 8 capítulo: «Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est». Item Hugo de Sancto Victore in principio libri sui *De sacramentis*, dicit: «Ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliud praeter se habere coaeternum, quo faciendo iuaretur».

Sed harum auctoritatum et similibus intellectus patet per hoc quod dicit Boetius in ultimo *De consolatione*: «Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum

¹⁰ ML 41,319; CCL 48,324; *Obras de San Agustín*, l.c., p.688.

¹¹ ML 41,319-320; CCL 48,325; *Obras de San Agustín*, l.c., p.691. El texto latino de la BAC pone «Deum incorporeum» donde el de la Leonina pone «Deum corporum», pero el sentido se conserva el mismo en ambos.

¹² *Ibid.*

¹³ Alusión a Job 12,2.

¹⁴ *De fide orthodoxa* I 8: MG 94,814.

¹⁵ *De sacramentis* I 1: ML 176,187.

Pero el sentido de estas autoridades y otras parecidas está claro por lo que dice Boecio en el libro último de *La consolación*: «Algunos, cuando oyen que a Platón le pareció que este mundo no tuvo principio en el tiempo ni tendrá final, deducen que este mundo creado es coeterno con el Creador, lo que no es correcto. Una cosa es, en efecto, discurrir por una vida interminable, lo que Platón atribuyó al mundo, otra ser la presencia total y simultánea de una vida interminable, lo que manifiestamente es propio de la mente divina»¹⁶. De aquí es claro que tampoco se sigue lo que algunos objetan, a saber, que la creatura se igualaría a Dios en la duración.

Y que el sentido en que se dice que nada en modo alguno puede ser coeterno con Dios es éste, a saber, porque nada puede ser inmutable sino sólo Dios, está claro por lo que dice Agustín en el libro XII de *La ciudad de Dios*, capítulo 15: «Y puesto que el tiempo se sucede gracias a la mutabilidad, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable. Por eso, aunque la inmortalidad de los ángeles no transcurre en el tiempo, y no es pasada, como si ya no existiera, ni futura, como si todavía no existiese, sin embargo, su movimiento, por el que se origina el tiempo, va pasando del futuro al pasado. Luego no pueden ser coeternos al Creador, de quien no se puede afirmar que haya movimientos en Él como si tuviera algo que fue, pero que ya no es, o algo que será, pero que todavía no es»¹⁷. E, igualmente, en el libro VIII *Sobre el Génesis* dice también: «Puesto que la naturaleza de la Trinidad es enteramente inmutable, por eso es eterna de tal suerte que nada puede serle coeterno»¹⁸. Palabras parecidas dice en el libro XI de *Las confesiones*¹⁹.

4. También añaden razones a su favor, que también tocaron y solucionaron los filósofos, entre las que está una más difícil que es sobre la infinidad de las almas: si el mundo ha existido siempre, es necesario que

hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo Conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est». Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obiiciunt, scilicet quod creatura aequa retur deo in duratione.

Et quod per hunc modum dicatur quod nullo modo potest esse aliquid coaeternum Deo, quia scilicet nihil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit Augustinus in libro XII De civitate Dei, capitulo 15: «Tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. Et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt». Similiter etiam dicit VIII Super Genesim: «Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita aeterna est ut ei aliquid coaeternum esse non possit». Consimilia verba dicit in XI Confessionum.

Addunt etiam rationes pro se, quas etiam philosophi tetigerunt et eas solverunt, inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper

¹⁶ *La consolación de la filosofía* V, prosa 6: ML 63,859; CCL 94,101 lin.28-34.

¹⁷ ML 41,364-365; CCL 48,372; *Obras de San Agustín*, l.c., p.788.

¹⁸ *Super Genes. ad litt.* VIII 23: ML 34,389; *Obras de San Agustín* XV (BAC, Madrid 1957) 997.

¹⁹ En el capítulo 30.

ahora las almas sean infinitas. Pero esta razón no viene a propósito, pues Dios pudo hacer al mundo sin hombres y sin almas, o pudo hacer a los hombres cuando los hizo, aun cuando al mundo lo hizo entero desde la eternidad, y así no quedarían infinitas almas después de los cuerpos. Además, no está todavía demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitas cosas en acto²⁰.

Hay también otras razones a las que me abstengo de responder al presente, o porque han sido respondidas en otro lugar, o porque algunas de ellas son tan débiles, que con su debilidad parecen prestar probabilidad a la parte contraria.

fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanent post corpora animae infinitae. Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

Aliae etiam rationes sunt, a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt adeo debiles, quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

²⁰ Cf. *Quodl.* IX q.1 a.2; *Summa* 1 q.7 a.4 y demás lugares paralelos.